بحوث ودراسات

الحداثيون العرب والقرآن الكريم: نصر حامد أبو زيد أنموذجاً
دراسة في المناهج والأساليب

صالح محمد نصيرات*

الملخص

تهدذ هذه الدراسة إلى الحفر على الأصول النظرية والفلسفية التي تحكم توجهات العلمانيين الحداثيين؛ كما يمثلهم نصر حامد أبو زيد، عن طريق البحث في الأدوات والمناهج التي يستعملها في كتاباته عن القرآن الكريم. وتستخدم الدراسة المنهج الاستقرائي القائم على القراءة النقدية، والمقارنة، والخلوص إلى النتائج من خلال اختبار الفرضيات التي هي أساس هذه الدراسة. وجدت الدراسة أن نصر حامد أبو زيد في تعامله مع القرآن الكريم يلجأ إلى التدليس، وإخفاء الحقائق أو إخراجها عن سياقها. وقد توصّلت الدراسة كذلك إلى أنّ ما يقوله هؤلاء لا جديد فيه غالباً؛ فهو تكرار لما قاله المستشرقون الذين قالوا عمّا كتبه تلاميذهم "هذه بضاعتنا رُدّت إلينا".

كلمات مفتاحية: الحداثيون العرب، نصر حامد أبو زيد، المستشرقون، القراءة التأويلية، مذهب التفكيك.

Abstract

Arab Modernist and the Holy Quran:
A study of Methodology and style of Nasr Hamid Abu Zayd

This article aims at investigating the theoretical and philosophical foundations of Arab secular modernists, as represented by the Nasr Hamid Abu Zayd, through investigating the methodology and style he used in his works. The article uses the inductive approach based on the critical reading, comparison and testing hypotheses. In his study of the Holy Quran, the article found out that Abu Zayd uses misleading methods, hides or denies the truth, and decontextualizes texts. The study concludes that Arab Modernists in general did not bring anything new. There studies have been a repetition of Orientalists' methodology. These Orientalists in fact have described their students from Arab modernist as those "who bring back what they have already taken from us".

Keywords: Arab Modernists, Nasr Hamid Abu Zayd, Orientalists, Hermeneutical reading, deconstructionism.

* أستاذ مساعد، قسم التربية، جامعة الحصن– أبوظبي. البريد الإلكتروني: s.nusairat@gmail.com

– تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٠/١٢/١٥م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١١/١٠/٣م.

مقدمة:

يمثل القرآن الكريم في رأينا بؤرة الخلاف بين المسلمين وغيرهم؛ إذ يعمد المخالفون للإسلام غالباً إلى صرف المسلمين عن القرآن الكريم بكل الوسائل المتاحة؛ فمن قائل ببشرية القرآن من حيث اللفظ والمعنى، ومن قائل ببشرية اللفظ وألوهية المعنى، وثالث يقول باستعارة القرآن لألفاظ من اللغات الأخرى؛ ليدلل على تأثر المفاهيم القرآنية بالملل السابقة عليه. وفريق رابع لا يجد غضاضة في نسبة القرآن وما يحويه من عقائد، وأخلاق، وأحكام، وقصص إلى الكتب السابقة؛ من توراة، وإنجيل. أمّا الفريق الذي لا يجرؤ على التصريح بعداوته للإسلام، فيتجه إلى المجاز والخرافة والأسطورة، فينسب الصريح الواضح إلى المتشابه المختلف، ويأخذ من بقايا الباطنية وبعض مدعي التصوف خرافاتهم وضلالاتهم، ظنّاً منه أنّ نسبة الأقوال إلى أسماء إسلامية قد يجعل الأمر مقبولاً.

وهناك نوع آخر يجتزئ من الأدلة ما شاء، مبيّناً من النص المنقول ما يخدم غرضه، أو ينقل آراء معينة من التاريخ الإسلامي تخدم هدفه دون الإشارة إلى القائل أو صاحب الرأي، كما يعمد أحياناً إلى جزء من الرأي ليبيّن سفه هذا العالم، أو قلة بضاعة ذاك. وقد يتبنى رأياً معيناً ويدافع عنه، حتى ليظن القارئ أن الرأي المنقول هو رأيه، وعندما تُرَاجِعُ هذا الرأي تجد أنه مأخوذ من فرقة قديمة من الفرق التي لو أظهر اسمها لحكم عليه القارئ بالضلال والانحراف. ولذا، فإنّ كثيرين من هؤلاء لا يشيرون إلى الفِرق الضالة، كالجهمية أو المعطلة وبعض رؤوس الصوفية المنحرفين؛ لعلمهم بأنّ المسلمين عامة ينفرون منهم فور سماع أسمائهم، إلّا أنّهم يكثرون من ذكر المعتزلة مثلاً؛ لأنّ لهؤلاء سوقاً رائجة عند الذين يُسمّون أنفسهم عقلانيين، أو يكثرون من ذكر ابن عربي والحلاج بوصفهما من الشخصيات المثيرة للجدل، التي يريد هذا الفريق بعث ما اندثر من أفكارهم وفلسفاتهم.

وصنف ثالث يعلن صراحة أنّه لا يؤمن بصحة الكتاب الكريم، ولا مصدريته، وهؤلاء يكفوننا مؤونة مناقشتهم، لأنّ صريح كفرهم لا يحتاج إلى دليل.

أمّا بين المسلمين، فإنّنا نجد فِرَقاً مختلفة ترد على هؤلاء. فمنهم مَن يتعامل معهم بأسلوب وعظي دون دليل، وفريق ثانٍ، وهو أقل من الأول، يستخدم لغة أكثر موضوعية وأقل حدّة، ولكنّه لا يحاور أولئك في مناهجهم وأفكارهم، بل يعمد إلى اللمز من خلال الإشارة إلى أنّ مناهج العلمانيين هي مناهج جاءت من الغرب.

أمّا الفريق الثالث من الكُتّاب الإسلاميين، فهم يناقشون الأفكار، ويقوّمون الأعمال من خلال نظرة موضوعية، كما أنّهم يتقنون فنَّ الحوار، ومناقشة الآراء والأفكار. وبذا، فإنّ هذا الفريق يرى أنّ الطريق الأسلم لمناقشة أولئك الكُتّاب الحداثيين، هو الحفر في الأسس والمناهج التي يستخدمونها في قراءتهم للقرآن الكريم. ولعل هذه الدراسة من الصنف الثالث؛ إذ تهدف إلى تبيّن الأصول النظرية والفلسفية التي تحكم توجهات العلمانيين الحداثيين، ونقض تلك الأسس، فضلاً عن البحث في الأدوات والمناهج التي يستعملونها. وقد عمد الباحث إلى استخدام المنهج الاستقرائي القائم على القراءة النقدية، والمقارنة، والخلوص إلى النتائج من خلال اختبار الفرضيات التي هي أساس هذه الدراسة؛ إذ يساعد المنهج الاستقرائي على "رصد ما نلاحظه من الأشياء، والوقائع والظواهر، وما ندركه بينها من علاقات متبادلة، وتصنيفها وبيان خصائصها، وترتيبها واكتشاف الارتباط بينها؛ إنّه كشف لدلالات المعطيات الحسية بالاعتماد على الملاحظة والتجربة، ودراسة ما بينها من علاقات متبادلة لنصل إلى النتيجة من خلال عملية فحص تلك المادة المكتوبة."[١]

كما تناولت الدراسة بالتحليل أساليب هؤلاء الدارسين والباحثين في تعاملهم مع القرآن الكريم. وأقصد هنا ما يقومون به من تدليس، وإخفاء واجتزاء، وإنكار، للوصول إلى غايتهم. وقد خلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج التي يمكن أن تُقدِّم للباحثين ما يفيدهم في الكشف عن حقيقة هؤلاء الحداثيين، وغاياتهم، ومدى صدق نتائج دراساتهم وموضوعيتها.

---

[١] غزلان، عبد الله. **اللسانيات وتعليم اللغة العربية وتعلمها**، الرباط: سلسلة ندوات منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، ٢٠٠٧م، ص٧٧.

أولاً: القراءة والتأويل

١. البحث عن المعنى:

يزعم الفلاسفة أنّ الإنسان قد سعى للبحث عن معنًى لحياته منذ وجوده على الأرض. وما تزال الأسئلة المتعلقة بالمعنى تتكرر على نحوٍ ملحوظ، وكلها تتعلق بالوصول إلى الحقيقة الناشئة عن المفاهيم التي تتكون في ذهن الإنسان؛ فهل المفاهيم موجودة مع الإنسان؟ أي، هل خُلِقَ الإنسان مزوداً بالمفاهيم التي تعينه على فهم الحياة والقيام بمتطلباتها؟ وكذلك الحال بالنسبة إلى طبيعة الحقيقة؛ فهل الحقيقة شيء موجود خارج الإنسان أو داخله؟ هل يَبْني الإنسان الحقيقة بنفسه أو أنّه مزود بها؟

ليس من مهمة هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة السابقة؛ إذ إنّ إجابة تلك الأسئلة تتطلب جهوداً كبيرة من متخصصين في فروع المعرفة المختلفة. ولكنّنا هنا، سنقدم تحليلاً لما يمكن أن تقوم به اللغة من دور في اكتشاف المعنى عن طريق فِعلَي القراءة والتأويل.

يرى علماء النفس أنّ القراءة عملية نشطة، تتضمن تفاعلاً حقيقيّاً بين القارئ والنص. وهذا النشاط النفس-عقلي يتطلب من القارئ أن يمتلك كثيراً من الخبرات والمعارف. ولا يقتصر هدف هذا النشاط على المتعة والبحث عن المعلومات فحسب، بل يتعداه إلى البحث عن المعنى الذي يحفز القارئ إلى اتخاذ مواقف معينة تجاه النص وقائله. فالقارئ يستفز ملكاته وقدراته العقلية والنفسية والعاطفية في محاولاته الدؤوبة لمقاربة النص؛ أملاً في تحقيق هدفه المتمثل في الوصول إلى المعنى. ولأنّ القراءة نشاط كلِّي، فإنّ غياب أيّ عنصر من ذلك الكلِّ يعني غياب القدرة على الوصول إلى المعنى الكامن في النص.[٢]

وإذا كان فِعْل القراءة لا يمكن فصله عن الذات القارئة، ولا عن المحيط العام، فإنّ التأويلات (البحث عن المعنى) ستكون متأثرة على نحوٍ مباشر بتلك المؤثرات. وبما أنّ فعل القراءة مرتبط بمعرفة اللغة معرفة متميزة؛ فإنّ المعنى لن يكشف عن نفسه إلا للقارئ

[٢] سحلول، حسن. **نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها**، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١م، ص٩٥.

المتمكّن من لغته. أمّا القارئ الساذج، فإنّه سيرى الأمر في مستوى سذاجته؛ فهو لن يبحث عن تضمينات النص وخفاياه، وما يمكن أن تقدّمه اللغة في مستوياتها المختلفة لفهم النص. فالنص في نهاية الأمر هو وثيقة كُتبت في مدة زمنية معينة. ولهذه المدة خصوصياتها الثقافية والاجتماعية والسياسية، والنص يحمل تلك الخصوصيات؛ فالكاتب لا يكتب خارج الزمان والمكان.

أمّا اللحظة الراهنة؛ أي السياق الذي تتم فيه عملية التفسير والتأويل، فلها أيضاً دور بارز؛ لأنّ الناقد أو القارئ في مقاربته للنص، لا يكون منعزلاً عن سياقه الحياتي. فهو في قراءته للنص، يبحث عن معنىً حاضرٍ، أو عن فهم يمكن أن يُحقّق له هدفه من القراءة. فإذا كان الأمر يتعلق بنص أدبي، فإنّه يبحث عمّا يمكن أن يقدّمه له النص من رؤية للحياة. فالقارئ عند "رولان بارت" يعيد انتاج النص وكتابته.[٣] ولا يختلف "ولفغانغ عن سابقه في شرحه لمفهوم القراءة؛ فهي عنده "بناء معنى ناتج عن تدخل القارئ في النص."[٤]*

٢. القراءة الأيديولوجية للقرآن الكريم:

إنّ القرءاة الأيديولوجية للقرآن الكريم ستكون قراءة منحازة وغير موضوعية، خاصة لدى هؤلاء الذين يتبنون موقفاً معارضاً من القرآن الكريم. وهذا النوع من القراءة يجعل القرآن الكريم ميداناً لتجريب كل منهج نقدي عابر. وهذا هو الأمر الذي يلزمنا التوقف عنده؛ لأنّ القراءة الماركسية، أو الوجودية، أو الليبرالية للقرآن الكريم، هي قراءة مرفوضة، ولا يمكن القبول بها؛ نظراً إلى تقلّب تلك المناهج، وعدم ثباتها أبداً.

---

[٣] خرماش، محمد. "مفهوم المرجعية وإشكالية التأويل في تحليل الخطاب الأدبي"، **مجلة الموقف الثقافي**، ع٩، ١٩٩٧م، ص١.

[٤] المرجع السابق، ص١.

* يقدم كاتب هذا البحث هذه الاستشهادات حول علاقة النص بالكاتب والقارئ واللغة وكأنه يتبنّاها، لأنّه يعرضها في صورة معطيات غير خاضعة للمناقشة. وقد تكون هذه مناسبة للتأكيد أنّ إدارة تحرير مجلة إسلامية المعرفة، لا توافق بالضرورة على هذا العرض؛ إذ ترى أن ثمة استشهادات تنقض القراءات الحداثية ضمن رؤية وقراءات ما بعد حداثية، تتسم بكثير من العبث والفوضى الفكرية. [هيئة تحرير المجلة]

وفي المقابل، يجمع المسلمون على أنّ القرآن الكريم (لفظاً، ومعنى)، هو كلام الله -سبحانه وتعالى- وهو في هذه الحالة لا يخضع لقراءة نقدية بغض النظر عن المبررات التي يسوقها الحداثيون؛ إذ نعرف أنّ النقد يعني النظر في شيء ما (وهو في هذه الحالة النص) بقصد تقويمه ومقارنته بغيره من النصوص البشرية، من خلال أدوات التقويم، التي ترتبط بالهوية الثقافية للأمة. فالناقد في نهاية المطاف لا ينفصل عن الأيديولوجيا التي يحملها. وفي رأي حنّا عبود فإنّ "النقد، أيّ نقد، يقوم على الفكر النقدي، فدائماً يحمل الناقد فرضية فلسفية يختبرها في الأدب."[٥]

يقول نصر أبو زيد: "فليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأيّ حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي."[٦]

فماذا يقصد أبوزيد بقوله إن القرآن الكريم مجرد نص لغوي مرتبط بالزمان والمكان؟

إنّ مثل هذه العبارات التي يستخدمها أبو زيد لوضع القرآن الكريم تحت مشرحة النقد الأيديولوجي المتقلب، هو ما قصدناه بقولنا إنّ هذا الكاتب يتلاعب بالعبارات والكلمات كي يجد لنفسه مبرراً لتوجيه سهام النقد لكتاب الله، من غير اعتراف صريح بأنّه يمارس إسقاطاً لمفاهيمه الأيديولوجية على النص القرآني. فاستخدام المناهج النقدية يُعبِّر في المقام الأول عن اختيارات أيديولوجية. لذا، فإنّ تأثر الناقد بالأيديولوجيا في تأويلاته وتفسيراته للنصوص أمر واقع ومُشاهَد. فالأيديولوجيا تعكس رؤية الناقد وتكشف عن منظوره المعرفي. كما أنّ الأيديولوجيا هي الموقف الذي يتخذه الناقد أو الباحث من النص.[٧] يقول أبو زيد في معرض اتهام الخطاب الديني الرسمي والمعارض

[٥] عبود، حنّا. "هوية النقد العربي"، **مجلة الموقف الأدبي**، دمشق: اتحاد الكتّاب العرب، ع٤٢٣، تموز ٢٠٠٦م، ص٤٨.

[٦] أبو زيد، نصر. **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٠م، ص٩٢.

[٧] أحمد، مرشد. **البنية والدلالة في روايات إبراهيم نصر الله**، بيروت: المركز العربي للدراسات والنشر، ٢٠٠٥م، ص٢٨.

بالأدلجة "... ويتكرر هذا التراجع والتحول في تأويلات الخطاب الديني الرسمي بحسب تحولات التوجهات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للدولة. فالإسلام الذي كان يدعو للجهاد وإعداد القوة لمواجهة العدو الصهيوني في مرحلة احتدام الصراع العسكري؛ يعود ليصبح دين الجنوح للسلم،"[٨] ويضيف: "وإذا كان هذا هو شأن الخطاب الديني الرسمي، فإنّ الخطاب الديني المعارض لا يختلف في مسلكه التأويلي كثيراً عن مسلك الخطاب الرسمي. يتركز الخلاف في طبيعة الأيديولوجيا؛ أي الأفكار والرؤى المسبقة التي تحرك الخطاب، في توجهه لتأويل النص.... ومعنى ذلك كله أنّ هذا المسلك التأويلي لا يتجاهل طبيعة النص ويغفل مستويات السياق فقط، بل يضيف إلى ذلك كله جناية إخفاء وجه أيديولوجيته السياسية بقناع الدين."[٩]

لقد أشرنا آنفاً إلى اعتراف النقاد بتأثر الناقد (القارئ) بالأيديولوجيا التي يحملها، وهو ما يؤكده أبو زيد نفسه بقوله: "تتعدد مستويات القراءة أولاً بتعدد أحوال القارئ الواحد، وتتعدد ثانياً بسبب تعدد خلفيته الفكرية والأيديولوجية."[١٠]

٣. دور السياق في القراءة:

لقد انبرى علماء اللغة وعلماء التفسير وعلماء أصول الفقه المسلمون لوضع قواعد لتفسير القرآن الكريم وفهمه. وكان للسياق اللغوي الداخلي عندهم أهمية بالغة؛ فالسياق يُحدّد الدلالة المقصودة من الكلمة في جملتها، كما يفرّق بين معاني "المشترك اللفظي"، حيث يقوم السياق بتحديد المعنى الدقيق للدلالة. ومن ذلك أيضاً الوقوف على المعنى، وتحديد دلالة الكلمات، وإفادة التخصص، ودفع التوهُّم، وردّ المفهوم الخاطئ.[١١]

ولم يكن علماؤنا المسلمون بعيدين عن فهم موضوع السياق؛ إذ قسّم الأصوليون السياق إلى قسمين أولهما: سياق النص؛ وهو "النظر في الآية القرآنية، أو مجموعة من

---

[٨] أبو زيد. **النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، مرجع سابق، ص١١٤-١١٥.

[٩] المرجع السابق، ص١١٤-١١٥.

[١٠] المرجع السابق، ص١١٥.

[١١] حيدر، فريد عوض. **سياق الحال في الدرس الدلالي (تحليل وتطبيق)**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د.ت، ص٣٠-٥٢.

الآيات على أنّها جزء من نص متكامل، وهو القرآن الكريم. ومعنى ذلك أنّهم لم يعتمدوا على السياق اللغوي الجزئي المتمثل في الآية الواحدة، أو مجموعة الآيات منعزلة عن سياقها الكلي."[١٢] والثاني: سياق الموقف المتمثل فيما عُرِف عندهم بأسباب النزول. أمّا القرائن السياقية، فقد اهتم بها الأصوليون اهتماماً خاصاً؛ إذ قسموها إلى: قرائن لفظية، وأخرى مقامية. وقد أشار الغزالي إلى ذلك في المستصفى بقوله: "إنّ قصد الاستغراق يُعلم بعلم ضروري يحصل من قرائن، وأحوال، ورموز، وإشارات، وحركات من المتكلم، وتغيرات في وجهه، وأمور معلومة من عادته ومقاصده."[١٣]

يقودنا موضوع القراءة إلى تعرّف مفاهيم تحليل الخطاب الذي اعتمده نصر أبو زيد منهجاً لتحليل الخطاب القرآني. والخطاب يعني "اللغة في الاستخدام"؛ أي تحليل المقولات المبثوثة من مُرسِل إلى مُتلَقٍّ بقصد التأثير. ولا يتمُّ الخطاب إلّا من خلال سياق، وله شيفرته الخاصة التي تُنقل عبر وسيلة معينة. ويتم استعمال العلامة داخل الحياة الاجتماعية بشرط وجود عنصر التعاون؛ قصد إيصال الرسالة إلى المُتلَقّي، ولن يتحقّق ذلك إلّا بالتواضع المتبادل والتوافق؛ حتى يتسنّى لأيّ حوار يقوم بين المُرسِل والمُتلَقّي تقديم أفكار في شكل شفِرات متواضع عليها.[١٤]

وعند النظر في الخطاب القرآني، نلاحظ أنّه خطاب من الله -سبحانه وتعالى- موجّه للناس كافة، نقله الروح الأمين لرسولنا ﷺ الذي قام بدوره بتبليغه. قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٢-١٩٥).

أمّا الذي يتولى عملية تحليل الخطاب، فإنه سيسأل نفسه:

مَن المتكلم؟ ومن المخاطب؟ ولماذا؟ وكيف تمت عملية التخاطب؟ ومتى؟ وأين؟

وإذا نظرنا إلى الآية السابقة، سنجد أجوبة عن هذه الأسئلة:

[١٢] صالح، محمد سالم. "أصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية،" **مجلة البحوث والدراسات**، ع٧، محرم ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٧.

[١٣] الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، ط١، ١٣٢٢هـ، ص٤٢٩.

[١٤] يوسف، أحمد. "تحليل الخطاب من اللسانيات إلى السيميائيات،" **مجلة نزوى**، ع٢، أكتوبر ١٩٩٧م، ص١٩.

فالمتكلم: الله -سبحانه وتعالى-.

والمخاطب: الرسول الكريم ﷺ.

والكيفية: الوحي.

والوسيلة: جبريل -عليه السلام-.

والسبب: للإنذار.

والتواضع: أنّه نزل بلغة العرب. قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (يوسف: ٢).

كما وردت آيات كريمات أخريات تحدثت عن التنزيل، مثل قوله تعالى:

﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴾ (الشورى: ٥١)

أمّا زمن هذا الخطاب، فيتمثّل في سنيّ التنزيل؛ وهي٢٣ عاماً.

قال تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا ﴾ (الفرقان: ٣٢).

وفيما يخصّ مكان النزول فقد نزل القرآن الكريم في مكة، والمدينة، وفي الطريق إليها في أثناء الهجرة النبوية الشريفة.

وقد نزلت آيات أخرى تجمع الهدف في الإنذار والتبشير، مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴾ (الإسراء: ١٠٥). وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴾ (الأحزاب: ٤٥).

فالخطاب القرآني كما بيّنا مُستوفٍ لشروط الخطاب بوصفه رسالة مبثوثة إلى مُتلَقٍّ بقصد تحقيق هدف معين، إلّا أنّ هذه الرسالة لا يتلقّاها المؤمن كما يتلقّى أيّ خطاب آخر؛ من حيث الاهتمام بالمحتوى فحسب، بل من حيث الـمُرسِل أيضاً. وبما أنّ

الخطاب القرآني هو من أعلى إلى أسفل، فإنّه يلقى عناية خاصة من الـمُتلَقّي، ويتم التعامل معه بطريقة مختلفة عن أيّ خطاب قادم من أسفل.

ولأنّ الخطابَ القرآنيَّ خطابٌ ربّانيٌّ علويٌّ للناس كافة بقصد الهداية والتوجيه؛ فإنّه يُتوقَّع أن يكون (الخطاب) متعالياً فيما يُقدّمه من هداية ونور. وقد ظن أبو زيد أنّ القرآن الكريم يخالف سياقه الخارجي سياقه الداخلي، ليخرج بذلك عن سنن الخطاب العامة. وقد حصر أبو زيد مفهوم السياق الخارجي بالصعلكة والحنيفية، إلّا أنّ الانسجام بين سياق القرآن الخارجي وسياقه الداخلي، لا يعني أنّه تكريس للواقع الذي جاء من أجل تغييره. فإذا كان المجتمع العربي قد عاش في جاهليته أنماطاً ثقافية واجتماعية خاصة، يعكسها الشعر والنثر، فإنّ القرآن الكريم جاء ليقلب هذا المجتمع رأساً على عقب، ولينشئ مجتمعاً جديداً يخالف منظومة القيم الجاهلية السائدة. والأمر الجلل هنا أنّ أبو زيد يتحدث عن هذه المخالفة، ثمّ يزعم بأنّ القرآن الكريم "منتج ثقافي". فكيف يكون القرآن نِتاجاً لحياة اجتماعية وثقافية جاهلية جاء ليغيّرها؟ وكيف يكون القرآن الكريم صورة للمجتمع الجاهلي؟

وعموماً إذا كان القرآن الكريم قد ابتعد عن ذكر الحنيفية، ولم يسر على سنن شعر الصعاليك، فإنّه أقرَّ أمرين، هما:

- أنّ الحنيفية كانت حالة فردية في خضم جاهلية عبادة الشرك والأوثان.

- أنّ شعر الصعاليك الذي عكس تمردهم على الواقع الاجتماعي الذي كان سائداً آنذاك، لا يمثّل هذا الواقع تمثيلاً حقيقيّاً، وإنما هو حالة استثنائية في المجتمع الجاهلي.

وعليه، فإنّ مقولة "منتج ثقافي" لا تناسب مقام القرآن الكريم؛ لأنّها لا تنسجم مع الرؤية التي جاء بها القرآن الكريم، الذي غدا -بعد نزوله- معياراً يرجع إليه المسلمون في تقويم منظومتهم الفكرية والاجتماعية.

وإذا كان الخطاب، أيّ خطاب يأتي بقصد التأثير، فإنه سيكون مغايراً للواقع الموجود. ولكن، ما يُميز القرآن من غيره، أنّ خطابه جديد في منظوره المعرفي الذي أصبح

أساساً لمجتمع جديد. قال تعالى: ﴿قَالُواْ مَا هَٰذَآ إِلَّا سِحۡرٞ مُّفۡتَرٗى وَمَا سَمِعۡنَا بِهَٰذَا فِيٓ ءَابَآئِنَا ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ (القصص: ٣٦).

ثانياً: فرضيات الدراسة

بناءً على ما تقدّم، فإنّنا سنستعرض الفرضيات الآتية ونناقشها من خلال مقولات التأويليين الحداثيين الذين يمثّلهم نصر أبو زيد في هذا المقام. وقد عمدنا هنا إلى استخدام مصطلح (التأويليين الحداثين) في إشارة إلى ما ذكره هؤلاء من تأويلات وقراءات للقرآن العظيم وتراث المسلمين:

١. إقبال التأويليين الحداثيين على دراسة القرآن الكريم بقصد خلخلة عقائد المسلمين والتشكيك فيها.

٢. استخدامهم أساليب التدليس، والاجتزاء، والإنكار، والإخفاء للوصول إلى النتائج التي يريدونها.

٣. استخدامهم مناهج يعتقدون بصفتها العلمية لتصبح نوعاً ممّا يُسمّى في البحث العلمي "حقائق ثابتة".

٤. استخدامهم لغة تنضح باتهام مَن يخالفهم من العلماء الذين ينتقدون المناهج الحديثة والعلمانية (الجزئية، والشاملة)، وتصفهم بالجهل، والتخلف.

٥. إسقاطهم المفاهيم الغربية على المصطلحات العربية، وتبنّيهم هذه المصطلحات.

١. أهداف الحداثيين:

يتعيّن علينا أن نفهم الدواعي والأسباب التي دعت التأويليين الحداثيين لقراءة القرآن الكريم قراءة "جديدة". فكما ذكرنا آنفاً، فإنّ الباحثين الحداثيين لا يكشفون عن أهدافهم الحقيقية من دراسة القرآن الكريم، ولكن يمكن استقراء هذه الأهداف من خلال الأساليب التي استخدموها في قراءتهم للقرآن الكريم، والمناهج، والإجراءات التي طبّقوها عليه، والنتائج التي توصّلوا إليها.

يستخدم هذا الصنف من الكُتّاب -في غالب الأحيان- لغة توحي بأهمية القرآن الكريم، وضرورة دراسته؛ للوصول إلى فهم أعمق لمقصود الله -سبحانه وتعالى- ومراده في كلامه؛ بقصد كسر السياج التقليدي الذي يحيط بالنص، وإنهاء القراءة الإسلامية للقرآن الكريم.[١٥] في حين يُبدي آخرون تحفّظاً أكثر، فيُظهرون حرصاً شديداً على الإسلام وهم يُقدِّمون قراءاتهم، أملاً في بلوغ مرحلة جديدة من مراحل فهم الرسالة. ومن هنا يبدأ بعضهم البحث والدراسة بناء على عدد من المعايير التي يسمونها ثوابت، وهي في نظرهم ثوابت دينية، نتفق معهم في بعضها، ونخالفهم في بعضها الآخر.

إنّ المتأمِّل كتاب "دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة" لنصر حامد أبو زيد، سيلاحظ أنّه ضمَّن مقدمّة كتابه مبدأين اثنين أولهما: "الإيمان بصلابة الإسلام، وقوته في نفوس الناس كلما تأسس على "العقل" وقوة الحجة، وضعفه وتهافته كلما اعتمد على مجرد التسليم والإذعان."[١٦] والثاني: "التأكيد على أنّ ثوابت الإيمان الديني هي: العقائد، والعبادات -الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره، وإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً-، والإيمان لا يستبعد الفهم والشرح والتأويل...."[١٧] إنّ القارئ ليؤخذ بهذا الكلام المنمق الجميل، فمَن يختلف مع "أبو زيد" في أنّ الإيمان يزداد ويقوى إذا تأسس على العقل؟ ومَن يخالفه في أنّ الإيمان الديني لا يستبعد الفهم والتفسير والتأويل؟ إنّ مثل هذه المبادئ تبدو -في ظاهرها- منسجمة مع الفهم العام للإسلام، ولكنّ النظرة الفاحصة لها تُبيِّن خلطاً واضحاً، وتعمّداً للاجتزاء وإخفاء بعض الحقائق. وعليه، فإنّنا سنناقش ما قاله أبو زيد بوصفه أساساً لنظريته في التأويل والقراءة.

بداية، يجب أن نتفق على تحديد مفهوم الإيمان، فما المقصود بالإيمان؟ وكيف يتوصّل الإنسان إليه وهل العقل وحده كفيل بإيصال الإنسان إلى الإيمان؟

---

[١٥] غرايبة، إبراهيم. مراجعة كتاب: **إسلام المجددين**، لمحمد حمزة، موقع الجزيرة نت الإلكتروني.

[١٦] أبو زيد، نصر حامد. **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٤م، ص٦.

[١٧] المرجع السابق، ص٧.

إنّ نظرة فاحصة لحقيقة الإيمان والعقل ستتيح لنا الإجابة عن هذه الأسئلة، وتعّرف قصد ما زعمه أبو زيد في مقدّمة كتابه عن وجوب تقديم الإسلام في قراءته العقلية لتعزيز الإيمان وترسيخه.

أ. حقيقة الإيمان:

لغةً "إظهار الخضوع والقبول بالشريعة."[١٨] وقد ورد هذا التعريف في معجم لسان العرب.

أمّا اصطلاحاً، فيُعرِّفه علماء العقيدة بأنه "الاعتقاد الجازم بأنّ الله حق، وأنه واحد لا شريك له، وأنّه متصف بصفات الكمال المطلق، ومُنزَّه عن كل عيب أو نقص، وأنّه -سبحانه- المستحق وحده للعبادة."[١٩]

قال تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ (النور: ٥١) فالأصل هو الإيمان بما جاء في القرآن الكريم. أمّا طلب الأدلة على الإيمان، فهو من باب الاطمئنان كما في قصة إبراهيم -عليه السلام- قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (البقرة: ٢٦٠)

فهذه الآية الكريمة تبيّن أنّ الإيمان بالله -سبحانه وتعالى- يبدأ بالتسليم والإذعان له، وما جاء من آيات للنظر والاعتبار، فهي لتعزيز هذا الإيمان وتقويته. وهذا منسجم مع حقيقة أنّ آيات الله -سبحانه وتعالى- المبثوثة في الكون وفي المخلوقات جميعها، هي دلائل واضحة على قدرته وعظمته- عزّ وجلّ.

وهنا قد يُخيَّل للقارئ أننا ننكر أهمية العقل وضرورته للإنسان، وهو أمر لا يمكن فهمه من الكلام السابق إلّا إذا كان سوء النية مبيّتاً؛ فالعقل مناط التكليف في الدين، وكل العبادات يؤديها البالغ العاقل الذي يدرك ما يفعل. ولذلك، حُقّ لنا أن نتساءل عن العقل وحقيقته.

---

[١٨] ابن منظور، جمال الدين بن محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، مج١، ط٤، ٢٠٠٥م، ص١٦٤.

[١٩] مكي، محمد. **البيان في أركان الإيمان**، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط٢، ٢٠٠٣م، ص٢٤-٢٥.

ب. حقيقة العقل:

نظراً إلى إهمية تعرّف معرفة المقصود بالعقل لغةً واصطلاحاً، فإنّنا سننظر ما قاله اللغويون والعلماء في تعريفهم له.

لغةً:

الحِجْر والنُّهى ضِدُّ الحُمْق، والجمع عُقولٌ. والعَقْلُ: التَّثَبُّت في الأُمور. والعَقْلُ: القَلْبُ، والقَلْبُ العَقْلُ، وسُمي العَقْلُ عَقْلاً لأَنّه يَعْقِل صاحبَه عن التَّوَرُّط في المهالِك؛ أَيّ يَحْبِسه، وقيل: العَقْلُ هو التمييز الذي به يتميّز الإِنسان من سائر الحيوان، ويقال: لِفلان قَلْبٌ عَقول، ولِسانٌ سَؤُول، وقَلْبٌ عَقُولٌ فَهِمٌ؛ وعَقَلَ الشيءَ يَعْقِلُه عَقْلاً: فَهِمه. ويقال: "أَعْقَلْتُ فلاناً؛ أَيْ أَلْفَيْته عاقِلاً."[٢٠]

أما اصطلاحاً، فقد عرفه الحارث المحاسبي بأنه "غريزة وعن هذه الغريزة تتولد المعرفة."[٢١] أما الراغب الأصفهاني فيرى أنه "القوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عقل."[٢٢]

وهذان التعريفان هما الأكثر شيوعاً لدى علماء الإسلام؛ إذ نجد تعريفات أخرى تتحدث عن ثمار العقل ونتائجه.

إذن، ماذا قصد أبو زيد بقوله: إنّ الإيمان لا يكون بالتسليم والإذعان؟

إنّ دين الله –سبحانه– لا يَحجر على أحد أن يُعمِل عقله للوصول إلى الحق والخير، ولا يمنع أحداً من أن يستخدم عقله في فهم الدين وتدبّر آيات القرآن الكريم، ولا يحجر عليه أن يكون عقله دليله في الإبداع والإنتاج. وعليه، فإنّ الخلاف القائم مع (العقلانيين) مردّه إصرارهم على أن يكون العقل مُقدَّماً على الشرع، وحاكماً عليه

---

[٢٠] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ص٢٣٢-٢٣٣.

[٢١] المحاسبي، الحارث بن أسد. **ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه**، تحقيق: حسين القوتلي، بيروت: دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع، ط٣، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص٢٠٤.

[٢٢] الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: محمد خليل عيتاني، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٨م، ط١،ص٣٤٥.

بالمطلق، خلافاً لما انتهى إليه العديد من علماء الإسلام من أن للعقل دوراً إيجابياً في الكشف عن شيء "لم يرد به شرع مما يدرك العقل قيمته، إنما هو في الحقيقة ليس تشريعاً عقلياً مستقلاً تمام الاستقلال، وإنما هو أقرب إلى أن يكون كشفاً عن حكم الشرع الذي لم يرد."[٢٣] ولعل بعض المسلمين قد ذهبوا بعيداً في التسوية بين الشرع والعقل حتى إنّهم أنزلوا العقل منزلة الشرع. ففي رأي النجار أنّ "من الفِرق المشطة هذا الشأن مَن يسمون أنفسهم بالعلمانيين المسلمين، وهم أولئك الذين نزَّلوا العقل منزلة الشرع المستقل، وأعطوه صلاحية أن يوجب الأفعال في قوانين وضعية مناقضة تمام المناقضة للإيجاب الوارد في الشرع على سبيل القطع، بله ما كان وارداً فيه مورد الظن، فهم قد أقاموا على وجه الحقيقة شريعة عقلية على أنقاض شريعة الوحي التي ألغوها..."[٢٤]

ت. عقيدة المسلم وطبيعة العلاقة بالخالق سبحانه وتعالى:

يَعُدُّ المسلم العقيدة الأساس الذي يبنى عليه إيمانه بالله -سبحانه وتعالى-. وتُعرّف العقيدة الإسلامية بأنّها مجموعُ المسلمات التي يؤمن بها الفرد. ومنها، وبسببها ينشأ السلوك؛ لأنّ السلوك هو أحد نواتج العقيدة. وإذا كانت العقيدة مجرد إيمان عقلي أو قلبي، لايظهر أثرها في السلوك؛ فإنّها -عندئذٍ- لن تؤدي الوظيفة الحقيقية المنوطة بها. ولـمّا كان القرآن الكريم؛ وصحيح سنّة الرسول ﷺ. هما مصدر العقيدة، فقد ذكر أركان الإيمان وأركان الإسلام فيهما. قال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ غُفۡرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيۡكَ ٱلۡمَصِيرُ﴾ (البقرة: ٢٨٥).

وفي حديث عمر بن الخطاب المشهور، الذي رواه مسلم في صحيحه، جاء تفصيل أركان الإيمان وأركان الإسلام. فقد "روى مسلم في صحيحه (٨) من حديث عمر -رضي الله عنه-، قال: بينما نحن جلوس عند رسول الله ﷺ ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب... الحديث."[٢٥]

[٢٣] النجار، عبد المجيد. **مراجعات في الفكر الإسلامي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٨م، ص١١٤.

[٢٤] المرجع السابق، ص١١٩-١٢٠.

[٢٥] النووي. **صحيح مسلم بشرح النووي**، القاهرة: دار الفجر للتراث، ط٢، ٢٠٠٤م، ج١، ص١٥٧-١٥٨.

لقد تطرّق هؤلاء الحداثيون إلى أدبيات فرقٍ عُدَّت ضالَّةً في التاريخ الإسلامي؛ بُغية التشكيك في عقيدة التوحيد. فقد أعاد أبو زيد مقولة "خلق القرآن" التي جاء بها المعتزلة؛ لأنّها في نظره ذات أهمية بالغة في تطوير الفكر العربي والإسلامي، والخروج من أزمة "التلفيق" التي عاشها المسلمون قروناً عدّة. فكون القرآن الكريم مخلوقاً، "يعني في التحليل الفلسفي أنّ الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساساً بالبُعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان، أو المطلق والمحدود... الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض؛ لأنّه خطاب للإنسان بلغته... وبناءً على ذلك، نصل إلى أنّ الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما أنّه تاريخي، فإنّ معناه لا يتحقّق إلّا من خلال التأويل الإنساني، إنّه لا يتضمن معنى مفارقاً جوهريّاً ثابتاً له إطلاقية المطلق وقداسة الإله...."[٢٦]

إنّ هذا القول الذي يوضع في سياق المسلّمات التي لا تحتاج إلى أيّ دليل، يعني في نهاية المطاف أنّ القائل لا يحتكر الحقيقة فحسب، بل يعمد أيضاً إلى تحويلها إلى أداة تجعل من القرآن الكريم، الذي هو كلام الله -سبحانه وتعالى-، مجرد كلام (خطاب) يمكن تحليله وتأويله باستخدام الأدوات والمناهج التي يُقدّمها النقاد في الأدب، وعلماء تحليل الخطاب، وعلماء اللغة وغيرهم؛ أي إنّ الخطاب الإلهي هو "خطاب بشري"؛ لأنّه تاريخي؛ أي إنّه وقع في الزمن وليس خارجه. لذا، فإنّ تحليله لا يتم إلّا بنزع القداسة عنه. وهذا ما أورده أبو زيد في مكان آخر في معرض تمييزه بين علمية العلوم الطبيعية، وعلمية العلوم الإنسانية من جهة، والحقيقة الثقافية من جهة أخرى، "التي تكون صادقة وصحيحة في سياق وضع اجتماعي إنساني محدد وبسياق تاريخي متميز."[٢٧] وهذا يناقض مبدأ الحقيقة العلمية الطبيعية التي يمكن "التثّبت من صدقها أو كذبها أو بصرف النظر عن المكان والزمان".

وعليه، فإنّ حقيقة القرآن الكريم وصدقه لا ينبعان من داخله؛ كونه الكلام الإلهي المعجز المنزل على محمد بن عبد الله، ولا من حقيقة أنّه محفوظ في الصدور والسطور، أو أنّه الوحي الإلهي الناجز، بل من خلال التجارب الإنسانية.

---

[٢٦] أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٣٣.

[٢٧] المرجع السابق، ص٤٥.

وهنا نقدم مثالاً آخر يُظهِر هدف "أبو زيد" من الدراسات التي قام بها؛ إذ قال في مقدمة كتابه "إشكاليات القراءة وآليات التأويل": "هذه الدراسات يجمعها همّ فكري واحد، هو همّ "إشكاليات القراءة" بشكل عام، وقراءة التراث بشكل خاص. ولأنّ التراث متعدد متنوع، من حيث المجالات والاتجاهات؛ فقد تعددت المجالات التي تتناولها هذه الدراسات بين "اللغة، " و"النقد، " و"البلاغة، " و"العلوم الدينية". ولـمّا كان التعدد والتنوع لا ينفي الوحدة في إطارها النظري العام، فقد كانت هذه الدراسات بمثابة "تجارب" جزئية متنوعة تهدف إلى اكتشاف الروابط الخفية بين مجالات الفكر التراثي وصولاً إلى وحدته."[٢٨]

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ العديد من علمائنا قدّموا قراءات للتراث اللغوي والنقدي والبلاغي عند العرب، كما أشار هو (أبو زيد) إلى شكري عياد، ومصطفى ناصف، ولطفي عبد البديع، فضلاً عمّا قدّمه محمود شاكر، وسيد قطب، والعقاد، وغيرهم كثير. لكنّ تلك القراءات لم تصل برأي "أبو زيد" إلى "المغزى" المعاصر للنص. وها هو يقوم بإكمال الدور للوصول إلى المغزى من تلك الدلالات. وهذا هدف نبيل يضاف إلى أهداف "أبو زيد" (الجليلة).

وكما أسلفنا في المثال السابق عن الإيمان، فإنّنا سنلاحظ مراوغته في الهدف؛ فالقراءة العجلى للفقرة السابقة من مقدّمة كتابه توحى بأنّ هدفه سامٍ، وأنّه مخلص لتراث أمته، ويريد الوصول إلى وحدة هذا التراث. ولكن، ما التراث الذي يريد قراءته؟

في أثناء قراءتي أربعة من كتب "أبو زيد"، لم أعثر لهذا الكاتب على تعريف محدّد للتراث، وأرى أنّه تعمّد ذلك للخروج من مأزق لا يريد هُوَ الوقوع فيه. فهل القرآن الكريم وسنة الرسول الكريم تراثاً؟ أو أنّ ما قدّمه العلماء واللغويون والأدباء من شعراء وكُتّاب هو التراث؟ لقد عرض الكاتب رؤيته لما يسميه "التراث العربي الإسلامي" من خلال منهجية غربية لا تعترف بوحي ولا إله. فكيف يمكن لمنهجية علمانية أن تكتشف وحدة التراث العربي الإسلامي؟!

---

[٢٨] أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مرجع سابق، ص٥.

إنّ الحقيقة التي لا مراء فيها هي أنّ نصر حامد أبو زيد اكتشف بعد قراءاته أنّ النماذج التي يجب استحضارها تتمثّل في خلق القرآن عند المعتزلة، وتأويلات الباطنية الصوفية. فهل هذا هو الهم الذي يجمعنا؟

٢. أساليب الحداثيين:

إنّ أساليب التدليس، والاجتزاء، والإنكار، والإخفاء، التي استخدمها الحداثيون التأويليون، تكشف عن حقيقة مهمة؛ هي أنّ هؤلاء الباحثين يأتون بواقعة ما، يُؤيِّد جزء منها ما يذهبون إليه، فيقفون عند الجزء الذي يُحقِّق مصلحتهم. إن مثل هذا الأسلوب لا يتنافى مع الموضوعية فحسب، بل يتعارض مع أخلاق العلم والعلماء أيضاً. وفيما يأتي نماذج من التدليس والاجتزاء، التي يمكن للقارئ أن يلحظها في أثناء القراءة:

- أشار أبو زيد في معرض حديثه عن الهدف من القراءة التأويلية للقرآن الكريم وقراءة التراث إلى أنّه "لا بدّ من إنجاز وعي علمي بالتراث يضعه في سياقه التاريخي، ويدرك إنجازاته التي أضيفت لرصيد الحضارة الإنسانية، مُفرِّقاً بينها وبين تلك الإنجازات المرهونة بسياقها الزماني والمكاني." ثمّ يصف حالة الوعي بالآخر، فيقول: "لا بدّ من إنجاز وعي علمي بالحضارة الحديثة، بأصولها وأسسها، وبإنجازاتها الحقيقة، مع ضرورة التمييز بين الإنجاز العلمي والفكري والأيديولوجيات التي تلتبس بها عادة."[٢٩]

- وفي مقام آخر، يقول: "ليس الهدف من هذه الدراسة إذاً إثبات ندّية التراث للفكر الغربي، وليس أيضاً تفسير التراث في ضوء مفاهيم الغرب، عن طريق التأويلات المستكرهة التي تغفل طبيعة التراث واستكشاف بعض جوانبه التي يمكن أن تساعدنا السيموطيقا على اكتشافها."[٣٠]

فهل فسّر أبو زيد التراث في ضوء المفاهيم والمناهج غير الغربية؟ وهل ابتعد عن التأويلات المستكرهة؟

---

[٢٩] أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقية**، مرجع سابق، ص١٤.

[٣٠] أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، مرجع سابق، ص٥٣.

- وفي مكان ثالث، نقرأ: "فقد كانت هذه الدراسات بمثابة "تجارب" جزئية تهدف إلى اكتشاف الروابط الخفية بين مجالات الفكر التراثي وصولاً إلى وحدته. ولعل من أهم النتائج التي يمكن تلمسها من هذه الدراسات أنّ التراث منظومة فكرية واحدة."[٣١]

لقد أشار أبو زيد إلى المنهج الذي سيتبعه، وقد أسماه "السيموطيقا"، وقد ذكر في موضوع آخر أنّه سيستخدم "الهرمنيوطيقا"، وفي مقام ثالث سيستخدم "التاريخية"، وفي مقام رابع سيستخدم المنهج السياقي (التاريخي-الثقافي).

ومن الأمثلة على لجوئه إلى أساليب الاجتزاء والتدليس، مناقشته مفهوم "خلق القرآن" عند المعتزلة. فهو يحاول أن يبيّن أنّ اعتراض أهل السُّنة عليه لم يكن بسبب مخالفته لإجماع الأمة، بل لأنّ الاتجاه الأشعري في العقائد كان هو السائد، وأنّ الأمر تم بالقوة السياسية المتمثّلة في شخص الخليفة المتوكل. وهنا سنناقش بعض مقولات "أبو زيد"؛ لإثبات أنّه لم يقدّم الرأي الآخر كاملاً بل اجتزأه. ومن ذلك قوله: "وقد كان التصور العام الذي انتهى إليه المعتزلة تصوراً يقوم على الفصل بين الله والإنسان، على مستوى الصفات الذاتية والأفعال معاً، وذلك في مواجهة التصورات النقيضة التي ترى الله حاكماً مستبدّاً لا يُسأل عمّا يفعل، ولا يصح لنا أن نقيس أفعاله على أفعالنا."[٣٢]

لم يذكر لنا أبو زيد التصورات التي ترى الله -تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً- حاكماً مستبداً لا يُسأل عمّا يفعل. ولم يقل أحد بمثل هذه المقولة الكفرية من تشبيه الله -سبحانه وتعالى- بأخس الناس، وهم المستبدون. أمّا أنّه لا يُسأل عمّا يفعل، فهذا ما ذكره القرآن نفسه حكاية عن الله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ (الأنبياء:٢٣).

وثمة قضية أخرى أوردها هذا الكاتب تتعلق بالاسم والمسمى؛ إذ بنى على هذه الفكرة قضية التداوي بالقرآن الكريم. وهي قضية لم يجد "أبو زيد" بُدّاً من جعلها من بقايا التصورات الأسطورية لقوة اللغة السحرية. فقد نسب تلك التصورات لبعض مدارس

---

[٢٩] المرجع السابق، ص٥.

[٣٢] المرجع السابق، ص١٣٠.

الفكر الإسلامي، فقال: "هذه التصورات نجد تعبيراً عنها في بعض مدارس الفكر الإسلامي القديم، خاصة عند أولئك الذين يذهبون إلى أنّ "الاسم" هو "المسمى"، انطلاقاً من أنّ العلاقة بين اللفظ ومعناه علاقة ذاتية جوهرية؛ أي إنّها علاقة ضرورية."[٣٣] وللتدليس على القارئ وإيهامه، فقد أتى باسم مفسّر كبير هو ابن جرير الطبري، الذي أورد رده على أولئك، وهو مفسّر يحظى بمكانة روحيه كبيرة لدى عامة أهل السُّنة. إلّا أنّ "أبو زيد" لم يوضّح لنا بعض القضايا، مثل: اسم المدارس الإسلامية التي تقول باتحاد الاسم والمسمى، وطبيعة رد هؤلاء على هذا الموضوع. أمّا بالنسبة إلى قوة اللغة السحرية، فهي حقّاً نوع من المفاهيم غير الإسلامية؛ إذ لم تقل بها جماعة من أهل السُّنة. إنّ عامة الدعاة من أهل السنة شنّوا حرباً شعواء على أولئك الذين يضعون الحجب والقلائد. وقد جاء في شرح العقيدة الطحاوية:

"وإذا قلْتُ: أعوذ بعزة الله، فقد عذْتُ بصفة من صفات الله تعالى، ولم أعذ بغير الله، وهذا المعنى يفهم من لفظ الذات، فإنّ (ذات) في أصل معناها لا تستعمل إلّا مضافة؛ أي: ذات وجوه، ذات قدرة، ذات عز، ذات علم، ذات كرم، إلى غير ذلك من الصفات. فذات كذا بمعنى صاحبة كذا: تأنيث ذات. هذا أصل معنى الكلم، فعلم أنّ الذات لا يتصور أفعال الصفات عنها بوجه من الوجوه، وإن كان الذهن قد يفرض ذاتاً مجردة عن الصفات، كما يفرض المحال. وقد قال: "أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق..."[٣٤]

أمّا العلاقة بين الاسم والمسمّى، فقد بيّنها علماء العقيدة بقولهم: "وكذلك قولهم: الاسم عين المسمَّى أو غيره. وطالما غلط كثير من الناس في ذلك، وجهلوا الصواب فيه؛ فالاسم يراد به المسمى تارة، ويراد به اللفظ الدال عليه أخرى، فإذا قلت: قال الله كذا، أو سمع الله لمن حمده، ونحو ذلك -فهذا المراد به المسمى نفسه، وإذا قلت: الله اسم عربي، والرحمن اسم عربي، والرحيم من أسماء الله تعالى ونحو ذلك- فالاسم ها هنا هو المراد لا المسمَّى، ولا يقال غير، لما في لفظ الغير من الإجمال: فإن أريد بالمغايرة اللفظ غير المعنى فحق، وإن أريد أن الله -سبحانه وتعالى- كان ولا اسم له، حتى خلق لنفسه

---

[٣٣] أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٧٧.

[٣٤] ابن أبي العز الحنفي. **شرح العقيدة الطحاوية**، بيروت: المكتب الإسلامي للنشر، ١٩٨٨م، ص١٢٦-١٢٧.

أسماء، أو حتى سماه خلقه بأسماء من صنعهم فهذا من أعظم الضلال والإلحاد في أسماء الله تعالى."[٣٥]

وفيما يخصّ فكرة التفكير الأسطوري، وقوة اللغة السحرية؛ أي قدرة اللفظ على تنفيذ عمل ما يعتقده القائل بتلك اللفظة أو العبارة-، يقول أبو زيد: "في نهج التفكير الأسطوري بصفة عامة، لا تنفصل اللغة عن العالم الذي تدل عليه، أو بعبارة أخرى تكون العلاقة بين "اللفظ" والمعنى الذي يدل عليه علاقة تطابق. وما تزال بقايا هذا النهج الأسطوري في تصور اللغة موجودة حتى الآن في كثير من المظاهر التي نلمسها في حياتنا الاجتماعية، لن نتطرق إلى مسألة "الحجاب" الواقي للصغار والكبار من الحسد، ومن العيون الشريرة في المعتقدات الشعبية، كذلك لن نتعّرض لمسألة "التداوي"، و"العلاج" بالقرآن. رغم[٣٦] أن كلا[٣٧] الممارستين (أي التداوي، والعلاج بالقرآن) تستمد مرجعيتها من مفهوم القوة السحرية للغة، الناتج عن قدرة اللفظ منطوقاً أو مكتوباً، لا على استحضار المعنى في الذهن فقط، بل على استحضار الشيء أو منعه، رغم ذلك لن نطيل في مناقشة هذه الممارسة؛ لأنّ البعض قد يتوهم أنّنا نقلل من شأن لغة القرآن التي تمثّل أساس اللغة المستخدمة فيهما. يكفي هنا أن ندلل على ظاهرة الإيمان السحري بقوة اللفظ -بعيداً عن إطار اللغة القرآنية- بتجنب المتكلمين عادة استخدام الألفاظ الدالة على بعض الأمراض."[٣٨]

لقد تضمن النص الآنف الذكر تناقضاً في بعض عباراته مثل: "العلاج بالقرآن"، و"بعيداً عن إطار اللغة القرآنية". فالمسلم لا يجد غضاضة في التداوي بالقرآن الكريم، بل إنّه يعمد إلى قراءة الكثير من الآيات التي أشارت إليها أحاديث نبوية عديدة، وذلك عند شعوره بالضيق أو الألم، فضلاً عن قراءة المعوذات والأذكار قبل النوم حتى لا يقربه شيطان. كما أنّه يقرأ بعض الآيات المنصوص عليها في حالة السحر. وممّا لا شكّ فيه

[٣٥] المرجع السابق، ص١٢٧.

[٣٦] هكذا وردت في المتن، والصواب: على الرغم.

[٣٧] هكذا وردت في المتن، والصواب: كلتا.

[٣٨] أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٧٦.

أنّ هذا الفعل ليس إيماناً بقوة اللغة، وإنّما هو يقين جازم من العبد باستجابة الله —سبحانه وتعالى- لدعائه. فاللغة ليست هي الفاعلة؛ لأنّ الثقة بالله —سبحانه- لا باللغة. وهذا المفهوم ليس وليد إحدى أفكار "أبو زيد"، بل هو موجود في الفكر الثقافي الغربي، وفي ذلك يقول: "منذ القديم اعتقد الناس بقوة اللغة. فقد كانت بعض الثقافات تحافظ على اسم الإله بشكل سري. وإذا نطق أحدهم باسم الإله في بعض الاحتفالات، فلاعتقادهم بأنّه يملك قوة معرفية سحرية، بل يستطيع "الاسم" التحكم في الأشياء والناس والأرواح وحتى الأحداث الطبيعية."[٣٩]

ما يهمنا هنا ليس التّحقُّق من صدق مقولته هذه، فهي بالنسبة إلى المسلمين غير صحيحة؛ لأنّ كثيراً من الأحاديث حضّت على ضرورة بدء الأعمال باسم الله —سبحانه وتعالى-، أو التعوّذ من المطر الشديد، أو ذكر الله عند حدوث البرق أو الرعد...

٣. مناهج الحداثيين:

يجتهد المناوئون للقرآن الكريم في البحث عن مناهج تدعم معتقداتهم في هذا الجانب. وقد وجد كثير من هؤلاء ضالتهم في المناهج الوضعية الغربية، ولا سيما الفلسفة الوضعية لأوجست كونت. وفي استعراضنا لهذا المنهج الفلسفي، نجد أنّه منهج أحادي واختزالي في نظرته للإنسان؛ فهو يضع الإنسان في مصاف المادة دون اعتبار لطبيعته؛ إذ تُعد التجربة الإنسانية معياراً أساسياً في الحكم على الأشياء، وهي بذلك تلغي أي دور للوحي. ونظراً لكون المناهج النقدية تجعل التجربة الإنسانية هي مناط الحكم على الأشياء، فإن معرفة الوضعية ومنهج البحث فيها سيظهر لنا مدى ارتباط المناهج التي استخدمها "أبو زيد" بالوضعية.

تُعَدّ الوضعية الإطار النظري للباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية. فهي في نظرهم لا تُمثّل منهجاً للوصول إلى المعرفة فقط، بل رؤية للعالم. وقد كان لأوجست كونت، قصب السبق في التنظير لهذه الفلسفة؛ إذ يقول: "إنّ العلوم الوضعية التي يجب أن تحتكر وتستأثر بدراسة الظواهر كافة: الطبيعية، والعقلية، والاجتماعية، بمناهج تجريبية

---

39 Danesi, M & person, Paul. Analyzing Cultures Introduction and Handbook. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

محضة، هي وحدها الجديرة بأن تُسمّى علوماً. وعلى نحو مقابل، فإنّ الفلسفة لا تعدو أن تكون تأملات مجردة. أمّا الدين فخرافة وشعوذة."[٤٠] ويقول سان سيمون أيضاً: "إنّ أكبر وأشرف وسيلة لدفع العلم نحو التقدم، هو جعل العالم في إطار التجربة، ولا نقصد العالم الكبير، إنّما هذا العالم الصغير يعني الإنسان الذي نستطيع إخضاعه للتجربة."[٤١]

وعندما يتحدث كونت، فإنّه لا يتحدث عن التجربة في المعمل، بل ملاحظة ما يقوم به الناس في مجتمع، ورصد تلك الملاحظات وتحليلها بقصد الوصول إلى نتائج. يقول: إنّ "إخضاع الظواهر الاجتماعية للتجريب هدفه إقصاء التجريدات والتأملات، فهو يستعيض عن الخيال بالملاحظة والتسجيل الدقيق. فالمقصود بالتجربة هنا ليس التجربة المعملية، وإنّما التجربة الاجتماعية التي تقوم على مقارنة الظواهر في حالة تشابهها واختلافها، ودراسة العادات والتقاليد، ومقارنة اللغات، والوقوف على الوثائق والسجلات التاريخية...."[٤٢]

ويُعلِّق الدكتور الخشاب على الوضعية، فيقول: "لقد اعتبر كونت الإنسانية هي الحقيقة بالذات، بل هي الحقيقة الوحيدة التي يجب أن تكون موضوعاً للدراسة الاجتماعية، وقد لا يكون مُوفَّقاً في هذا الاعتبار؛ لأنّ الإنسانية فكرة مجردة لا توجد إلّا في عقل الفيلسوف الذي يبحث بحثاً نظريّاً ميتافيزيقيّاً بعيداً عن الواقع. إنّ اعتبار كونت الإنسانية حقيقة موضوعية يجب أن تكون أساساً لعلم الاجتماع الوضعي، يعتبر رأياً شخصيّاً ميتافيزيقيّاً استمده من فلسفته الخاصة، لذلك حمل كونت على الميتافيزيقا. ولكن، لم يمنعه ذلك من استخدام الميتافيزيقا التي تغلب على فلسفته إلى حد كبير."[٤٣]

لقد كانت نتائج الوضعية كارثية على الإنسان، فقد حوّلت الإنسان إلى شيء لا يختلف عن أيّة ظاهرة طبيعية في الكون، متناسية أنّ الإنسان ليس هو هذا الوجود

[٤٠] محمود، زكي نجيب. **تجديد الفكر العربي**، بيروت: دار الشروق، ١٩٧٣م، ص٢٤.

[٤١] أمزيان. محمد محمد. **منهج البحث الاجتماعي بين المعيارية والوصفية**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩١م، ص٤١.

[٤٢] المرجع السابق، ص٤٥.

[٤٣] الخشاب، مصطفى. **أوجست كونت**، القاهرة: لجنة البيان العربي، ط١، ١٩٥٠م.

الفيزيائي فقط، بل هو إنسان له مشاعره وأحاسيسه وأفكاره التي لا تُماثل المادة المُكوّنة للكون والظواهر الطبيعية. فالوجود الاجتماعي للإنسان لا يخضع لنفس القوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية.

ثمة أمر آخر، وهو أنّ الوضعية تمُارِس قمعاً لا يختلف عن القمع الذي مارسته الكنيسة. فالموضوعية المدَّعاة تتنافى مع احتكار الحقيقة، وافتراض وجود وسيلة واحدة للوصول إلى الحقيقة؛ إذ إنّ الغرب قد ناضل كثيراً للتخلص من سيطرة الاعتقاد الكنسي الذي كان مُمثّلاً بمقولة إنّ الكنيسة وحدها تمتلك تقديم الحقيقة كاملة للناس."[٤٤]

الدراسات اللغوية والمناهج

يمثّل استخدام الدراسات اللغوية الحديثة في "قراءة" القرآن الكريم وتأويله تطوراً نوعيّاً، هدفه خلخلة العقيدة المستقرة في نفوس المسلمين عن الوحي الرباني. فالعلمانيون لا يلقون بالاً لما قدّمه علماؤنا عبر التاريخ من نظرات ثاقبة في استخدام اللغة في تفسير الخطاب القرآني وتحليله. ولذلك فهم يقفزون على تلك المرحلة، ويأخذون بمقاربات ومناهج غربية. ولعل من أهم تلك المقاربات المنهجية التي يستخدمها التأويليون، المقاربة المعروفة بالبنيوية. فما البنيوية؟ وما الأسس التي تقوم عليها؟

البنيوية:

تُعَد البنيوية أشهر النظريات التي ظهرت في القرن العشرين، وبدأت بكتاب اللغوي السويسري دي سوسير "دروس في الألسنية العامة". هذا الكتاب الذي تناول قضية البنية، والعلاقات التي تحكم المعنى من خلال البحث عن تلك العلاقات الداخلية. وقد امتد أثر البنيوية ليصبح منهجاً في ميادين علمية مختلفة مثل علم النفس، والأنثربولوجيا، والتاريخ الحضاري. وقد كان للدور البارز الذي أدّاه سوسير في التعريف بهذه النظرية، أثر في شيوعها وانتشارها في الدوائر العلمية الغربية، وفي عالمنا العربي.

وقد جاءت البنيوية أصلاً، بوصفها منهجاً في النقد الأدبي، لتتناول النص الأدبي بالتحليل والتقويم، "فالبنيوية مقاربة منهجية تُعنى بالعلاقات التي تحكم المعنى من خلال

---

[٤٤] أمزيان، **منهج البحث الاجتماعي بين المعيارية والوصفية**، مرجع سابق، ص٥٩.

البحث عن العلاقات الداخلية، وكشفها، وتحليلها في مستوياتها المختلفة: الصوتية، والصرفية، والتركيبية، والدلالية."[٤٥] فهي، إذن، بناء نظري للأشياء يسمح بشرح علاقاتها الداخلية، وتفسير الأثر المتبادل بين هذه العلاقات... وأيّ عنصر من عناصرها لا يمكن فهمه إلّا في إطار علاقته بالنَّسق الكلّي الذي يعطيه مكانته في النسق... والبنيوي ناقد يقوم بتحليل البنى المختلفة للغة، وللظواهر الاجتماعية؛ ليعيد ترتيبها على نحوٍ منطقي يضمن فهم نظامها، ويستخلص العلاقات المتبادلة بينها، أو الأنساق التي تحكمها.[٤٦]

ولأهمية البنية، فإنّها تُستخدم وسيلة بحثٍ يقصد بها فهم البنى العاطفية والعقلية والحسية المؤسسة لإنتاج العلامة وفهمها.[٤٧] ولذا، فإنّ هذا المنهج يتعامل مع العلامات بغض النظر عن الوسيط الذي يحملها. فالنص المكتوب، أو الصورة، أو الإشارات تحمل علامات لها معانٍ مختلفة. ومهمة القارئ هو بناء معنى أو استنتاجه من تلك العلامات. ولذلك، فقراءة العلامات في حقيقتها عملية بناء معنى من تلك العلامات.[٤٨] وقد نجم عن هذا الفهم ظهور مقاربة مبنية على الفهم البنيوي، أطلق عليها بعض الباحثين اسم السيميائية، وآخرون أطلقوا عليها اسم السيميوطيقا.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ تعريف هذه المقاربة قد تعرّض لخلط كبير على مستوى التعريف؛ فقد اقترح جان ديبو وزملاؤه مصطلح العلامة في معجم اللسانيات، ليشير إلى "فعل اجتماعي ثقافي يقتضي سمة التعاقد بين أفراد المجتمع والمواضعة، في حين أنّ لفظة "سمة" تعني مثلها مثل الرمز، والقرينة، والإشارة نفس المدلولات."[٤٩] ويرى شندلر، أنّ السيميائية "تهتم بدراسة كل شيء يوصف به علامة. فهي دراسة أيّ شيء يمكن أن يشير إلى شيء آخر، ولا تُدرس العلامة منعزلة، بل كجزء من سياق علاماتي. وهي تهتم باستنباط المعنى من خلال الكلمات، والصور، والأشكال المختلفة."[٥٠]

[٤٥] علاق، فاتح. "التحليل البنيوي للخطاب الشعري"، **مجلة الموقف الأدبي**، ع ٤٣٩ تشرين الثاني ٢٠٠٧م، ص١.

[٤٦] أحمد، مرشد. **البنية والدلالة في روايات إبراهيم نصر الله**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥م، ص٢١.

[47] Danesi, M & Paerson, Paul. Ibid., p.47.

[48] Chandler, D. *Semiotics: The basics.* London: Rutledge. 2002,p.3

[٤٩] بوخاتم، مولاي علي. **مصطلحات النقد العربي السيمياوي: الإشكالية والأصول والامتداد**، دمشق: اتحاد الكتّاب العرب، ٢٠٠٥م، ص١٦٥.

[50] Chandler, D., Ibid,p.2-3 2002.

ولأنّ الواقع هو الحكم على العلامة؛ فإن المحلل السيميائي -من خلال معرفته بالواقع الذي أنتج العلامة- يصبح الحكم على دلالة تلك العلامة. وهذا يوصلنا إلى نتيجة مؤداها أنّ المحلل هو الذي يعطي العلامة معناها من خلال فهمه للسياقات المختلفة.

التاريخية:

التاريخية عند "أبو زيد" تعني "تاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها."[٥١] إنَّ الباحث في رأي "أبو زيد" لا يستطيع تجاهل البعد التاريخي الذي يفصله عن زمن النص ولا يستطيع مِنْ ثَمَّ أن يحل نفسه من الماضي وصولا إلى موضوعية مطلقة في فهم النص."[٥٢] وهو بهذا يرى أن الحقبة التاريخية التي نزل فيها النص هي المرجع الأهم في فهم ذلك النص. وهذا التبني لفكرة التاريخية مرتبط بالمنهج الأوسع الذي استخدمه ابو زيد وهو الهرمنيوطيقا. وعند قراءة ما كتبه "أبو زيد" عن العلاقة بالفكر الغربي، نرى أنّه خالف ما كتبه عند تعرّضه للهرمنيوطيقا؛ إذ أشار إلى أنّ الحديث عن هذه النظرية وغيرها، لا يعني تبنيّاً كاملاً للفكر الغربي. ولكن، بناء حوار جدلي مع الغرب للاستفادة من هذه المناهج. وهذا أمر لا يختلف معه عليه؛ فالتثاقف، والحوار مع الآخر، والاستفادة منه ليست أموراً مرفوضة إلّا عند قلة من المسلمين.

إن التاريخية متطلب سابق لأي تطبيق للهرمنيوطيقا، وهي التي دعت "أبو زيد" إلى القول بأنّ القرآن "مُنْتَج ثقافي"، وهو "مُنْتِج للثقافة". ولعلَّ من المفيد أنّ نشير إلى أنَّ تعريفات (الثقافة) كثيرة جدّاً، ومتناقضة أحياناً، وقد عدّها بعضهم لتصل إلى ١٥٠ تعريفاً. وقد أشار كلٌّ من دانيسي وبيرون في كتابهما "تحليل الثقافات" إلى أنّ التعريفات تُجمع على أمرين، هما: أنّ الثقافة منهج للحياة بُني على أساس نظام مشترك للمعنى، وأنّ ذلك المعنى المشترك ينتقل من جيل إلى الجيل الذي يأتي بعده، ولكنّها تُجمع على أنّها المنتج البشري للأفكار والرؤى والمناهج. كما يعتقد هذان الباحثان أنّ الثقافة نظام دلالي يتكون من مجموع الدلالات (الإشارات) المتمثلة في الكلمات، والإشارات، والرموز المرئية، والنظم اللغوية والفنية، والنصوص التي يخلقها ويستخدمها مجتمع ما لتنظيم أمور

[٥١] أبوزيد، نصر حامد. **نقد الخطاب الديني**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٧م، ص٨٨.

[٥٢] أبوزيد، نصر حامد. **فلسفة التأويل "دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي"**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٦، ٢٠٠٧م، ص١٣.

الحياة اليومية، ويبني على أساسها الأنشطة المستقبلية. ويخلص المؤلفان في تعريفهما للثقافة إلى أنّها "منهج حياة مبني على النظام الدلالي (العلاماتي) تم تطويره في سياق قبلي (من القبيلة)، وتم نقله عبر النظام الدلالي من جيل لآخر."[٥٣]

التفكيكية:

تمثّل التفكيكية حالة متميزة عن غيرها من المقاربات الفلسفية. فهي ليست فلسفة بالمعنى الكامل، بل هي نظرة نقدية، واستراتيجية مفتوحة خاضعة للتغيير والتبديل في كل لحظة، على عكس مفهوم المنهج الذي يتصف بالثبات والاستقرار، وهي بالإضافة إلى ذلك نظرة متحررة من كل القيود، مهمتها فتح النص دون النظر إلى أيّ اعتبار؛ أي إنّ النص –أيّ نص– يمثّل نسيجاً خاصّاً، ويجب التعامل معه كما هو. كما أنّ هذه المقاربة تتميز بعدم الحسم في القراءة، فهي قراءة مترددة تنتظر قراءة تالية وهكذا. هذا التردد يجعل القارئ متردداً في قبول أيّة قراءة لأنها غير نهائية، وغير حاسمة؛ فهي تُلقي بظلال من الشك على كل قراءة. وبسبب الشك والتردد، تصبح كل قراءة مقبولة؛ لأنّها لا تحمل معنى الصواب أو الخطأ. فالتحول والتبدل هو الأساس، فكما يقول غسان السيد "إنّ الأساس الوحيد الذي اعتمده دريدا في تحديده لتفكيكيته هو اللاثبات، وهي –أي التفكيكية– بهذا المعنى تُغيِّب النظام المحدد، وتلغي التقيد بمنهج مرسوم، وتسقط الالتزام بإطار مشروع سيكون متناقضاً أصلاً وطبيعتها؛ لأنه يفرض عليها ما هو مخالف لجوهرها المتحرك والمتبدل."[٥٤]

وبما أنّ القراءة التي يقوم بها الناقد التفكيكي لا تُعَدّ قراءة نهائية، فإنّ هذا يعني بأن النص الذي يتعامل معه القارئ أو الناقد، هو نص مفتوح على كل الاحتمالات. فالقارئ هو الذي يحدد فهمه دون اعتبار لفهوم مَن سبقه من النقاد أو القرّاء. ولذلك، فكل قراءة مشروعة ومقبولة؛ لأنّها ليست القراءة النهائية. ولأنّ التفكيك يريد تفكيك السلطات المدعية لامتلاك الحقيقة؛ فإنّ هذا النوع من القراءة ينسجم تماماً مع هذا التوجه.

[53] Danesi, M and & Pearson P. ,Ibid, p,23.

[٥٤] السيد، غسان. "التفكيكية والنقد العربي الحديث"، **مجلة الموقف الأدبي**، ع٤٢٦، تشرين الأول ٢٠٠٦م، ص٢.

ومن الأسئلة التي يُمكن طرحها هنا: هل المناهج النقدية واللغوية والتاريخية التي يستخدمها التأويليون علمية وذات مصداقية عالية؟ وهل تتسم بالثبات بحيث يمكن الوثوق بها للوصول إلى المعنى؟

أولاً: إنّ المناهج التي تحدثنا عنها آنفاً، ليست كما يتوهم بعض الباحثين بأنّها أدوات يستخدمها المحلل في عمله النقدي أو التأويلي، بل هي في حقيقة الأمر منظور فلسفي متكامل. وهذا المنظور الفلسفي المتكامل لا يطيق وجود منظور منافس له، ولا يحتمل وجود فكرة أخرى تناطحه. ولذا، فأصحاب هذا المنظور هم في حالة هجوم دائم على مناوئيهم، متسلّحين بما يتوفر لهم من مصطلحات ومفاهيم.

ثانياً: إنّ هذه المناهج تنطلق من فرضية أخرى؛ وهي أنّ الحواس نوافذ المعرفة، وأنّ ما لا يقع تحت دائرة الملاحظة والتجريب ليس محلاً للثقة. وبذا، فإنّ هذه الفرضية تناقض أساس التوحيد المبني على أساس الإيمان بالغيب.

ثالثاً: رأينا عند حديثنا عن الوضعية أنّ الإنسان فيها يُعامل معاملة المادة من خلال فرضية وحدة الإنسان والطبيعة. فالإنسان موجود في هذه الفلسفة بوصفه جزءاً من الطبيعة، وليس منفصلاً عنها. فهو، إذن، مادة لا مجال للحديث فيها عن الروح والأحاسيس والمشاعر التي تميّز الإنسان على غيره من سائر المخلوقات.

رابعاً: لقد تعددت المناهج منذ أن بدأ ما يُسمّيه الغربيون عصر الأنوار. وهذه المناهج التأويلية؛ من: بنيوية، وتاريخية، وتركيبية، وتفكيكية، فضلاً عن تفريعاتها لا تدوم على حال. ففي أحسن الأحوال، يتعامل العلماء مع منهج ما مُدّة عقدين أو ثلاثة، ثمّ لا يلبث أن يحل منهج جديد محل الآخر؛ فكما يرى حنا عبود فإن "المدارس النقدية كثيرة في هذه الأيام؛ ففي فرنسا وحدها ظهرت عدّة مدارس في مدى ثلاثة عقود؛ كالنقد الجديد، والنقد اللساني، والنقد البنيوي، والنقد التفكيكي أو ما بعد البنيوية. وفي السعي للحصول على قواعد ناظمة لنظرية الأدب الحديثة نرى شيئاً من الفوضى، بل نرى شيئاً من التضارب أحياناً في النظريات التي باتت من الكثرة بحيث لا يمكن جمعها في نسق متآلف ومنسجم، فالنقاد المحدثون لم يُجمعوا على شيء باستثناء بعض الأبحاث السيميولوجية. وفي هذه الحالة، فإنّه ليس من الغريب أن يُناقِض مورون غولدمان، وأن

يُناقِض ريكاردو مورون، وأن يُناقِض جان بيير فاي ريكاردو."[55]

خامساً: إنّ الذين يقومون بعملية التأويل أو التفسير، لا ينكرون تبنّيهم لتلك المناهج، بل إنّهم يدافعون عنها بحرارة، ويتهمون مخالفيهم بالتخلف والرجعية.

سادساً: إنكار الوحي الرباني. فليس هناك في نظر واضعي هذه النظريات وأكثر المطبّقين لها، شيء اسمه وحي إلهي. فالوحي بالنسبة إلى بعضهم نوع من: الجنون، أو الأحلام، أو الصرع، أو التخيّل.

سابعاً: إنّ النصوص الدينية لا تختلف عن النصوص الأخرى. فالنصوص الدينية بالنسبة إلى عدد غير قليل منهم ليست وحياً، بل هي من وضع "الأنبياء"، أو تلامذتهم. ولذلك، فالتعامل معها يجب أن ينطلق من تلك المسلّمة.

ثامناً: إنّ الخطاب القرآني –إذا اعترف بعضهم بالوحي– هو خطاب زمني؛ أي إنّه مفارق لله –سبحانه وتعالى–. فهو يبقى كلاماً بشريّاً منذ اللحظة التي نزل فيها القرآن على الرسول الكريم.

تاسعاً: إنّ كثيراً ممّا ورد في القرآن الكريم، لا يمكن فهمه على ظاهره، على الرغم من أنّه قد يكون بالنسبة إلى المؤمن من القطعيات الواضحة الدلالات.

عاشراً: تَشكُّل النص يَخضع للظروف والبيئة التي تَشكَّل فيها؛ أي السياقات الاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية. فهو بهذا نتاج لثقافة العصر الذي نزل فيه. وبناء عليه يحلل الخطاب "القول" بوصفه جزءاً من ثقافة العصر، لا بوصفه مفارقاً لها بأيّ حال من الأحوال. ولذلك، تتم مقارنته بالأدب بأنواعه المختلفة؛ من نثر، وشعر، وخطابة، وأمثال، وحكم.

حادي عشر: لا تعني التفسيرات السابقة، أو التأويلات التي قدّمها علماء التفسير على مرّ التاريخ لهؤلاء الباحثين شيئاً كثيراً، ما دامت لا تنسجم مع "قراءاتهم". كما أنّ اتفاق المسلمين "الجمهور" على بعض القضايا الخلافية لا قيمة له. ولذلك، فإنّهم

---

[55] عبود، حنا. **النظرية الأدبية الحديثة والنقد الأسطوري**، دمشق: اتحاد الكّتاب العرب، ١٩٩٩م، ص٣٤.

يبحثون عن الاختلافات لتصبح القاعدة، رغم مخالفة كثير من تلك الاختلافات لقواعد العربية وسننها، فضلاً عن مخالفتها لعقيدة أهل السُّنة والجماعة.

ثاني عشر: الحقيقة ليست موجودة خارج الواقع المحسوس المشاهَد، وليست واحدة يحتكرها "رجال الدين"، بل هي متعددة، والتأويلات كذلك متعددة، وللجميع الحق في الاختلاف.

ثالث عشر: الحكم على الأفكار بمدى منفعتها المادية، لا بقبحها أو حسنها.

رابع عشر: المجتمع هو المرجعية العليا للحكم على الاشياء. فالحسن ما يرتضيه المجتمع، والقبيح ما يرفضه.

٤. خطاب الحداثيين نحو الآخر:

كثيراً ما يضيق الحداثيون في تفسيرهم للقرآن بمنتقديهم. ويظهر هذا الضيق من خلال استخدام لغة التحقير والاتهام بالتخلف والجهل. ويبدو أنّ هذا الأسلوب مردّه إلى شعور هؤلاء الباحثين بأنّ ما يقدّمونه من تفسيرات وتأويلات هي الحقيقة بعينها، وإن حاولوا الزعم أنّهم موضوعيون ومحايدون.

يقول "أبو زيد" رداً على مناوئيه: "لكن لأنّ الخطباء والوعّاظ ممّن يتلقّبون بألقاب العلماء، ويحتلون كراسيهم لا يقرأون، ولأنّ بعضهم إذا قرأ لا يفهم. فقد اكتفى أحد ممثّليهم -مُتظاهراً بالتعليق والتحليل؛ أي مُتظاهراً بأنّه ينتج "كلاماً"- بأن يدع اللغة الوعظية والانشائية تتلبّسه وتنطق من خلاله. ويضيف: وكما احتاج صاحب الفضيلة لـمَن يشرح له "الثقافة"، و"الأسطورة"، وأشياء أخرى كثيرة، يحتاج لـمَن يشرح له معنى "مقتضى الإيمان الديني"، و"التعطيل"، "ناهيك عن حاجته لـمَن يعلمه أبجديات ما هو الفلكلور. ويحتاج الاثنان لـمَن يعلّمُهما الفارق بين مفهوم "التاريخ" ومفهوم "التاريخية" في مجالات العلوم الإنسانية بشكل عام."[٥٦]

وفي مقام آخر، يقول: "يختصر الإسلاميون العلمانية في مقولة "فصل الدين عن الدولة،" وأحياناً يختصرونها -على سبيل مزيد من التزييف والمغالطة- بأنّها "فصل الدين

[٥٦] أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٨٧.

عن المجتمع." وكلتا العبارتين مخادعتان إلى حد كبير... "أمّا فصل الدين عن المجتمع" توصيفاً للعلمانية، فهو مغالطة مضحكة...."[٥٧]

ولم يجد عبارة أفضل من "السُّعار الفكري والكهنوت" ليصف ذلك الاجتهاد الذي يربط بعض الفنون والعلوم بالإسلام؛ أي تأصيل العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ إذ يقول: "وما لنا نذهب إلى التاريخ، والكنيسة والكهنوت ماثلان في محاولات التبشير بالعلوم الإسلامية: علم النفس الإسلامي، علم الاجتماع الإسلامي، علم الاقتصاد الإسلامي، علم الجمال الإسلامي...؟ أليس هذا خلطاً وتداخلاً بين مجالات معرفية متمايزة بالضرورة؟ ثمّ ما دلالة هذا السعار الفكري لاستنباط كل ما أنتجه العقل البشري من معارف من باطن النصوص الدينية؟! هل الكهنوت والكنيسة شيء غير ذلك؟"[٥٨]

يعرف الجميع أن الماركسيين أطلقوا على علومهم مصطلحات، مثل: "النقد الماركسي؛ الاقتصاد الماركسي؛ علم النفس الماركسي...." والمسيحيون في غرب أوروبا المتحضرة يطلقون مصطلحات مشابهة. فلم حرام على بلابله الدوح؟!

٥. المفاهيم الغربية وإسقاطاتها:

إذا كان "أبو زيد" قد أعلن –في أكثر من مكان– رفضه لتبنّي ما يأتي من الغرب تبنيّاً كاملاً، فماذا نقول عن المفهوم الغربي للأسطورة الذي يتبنّاه تبنيّاً حرفيّاً، ولكنّه يحرص على التلاعب باللغة ليجد مخرجاً عند تبنّيه تلك المناهج فيقول في ذلك: "وينبغي أن نكون على وعي دائم –في تعاملنا مع الفكر الغربي في أيّ جانب من جوانبه– بأنّنا في حالة حوار جدلي، وأنّنا يجب ألّا نكتفي بالاستيراد والتبنّي... إنّ صيغة "الحوار الجدلي" ليست صيغة تلفيقية تحاول أن تتوسط بين نقيضين، بل هي الأساس الفلسفي لأي معرفة."[٥٩]

ولعل أبرز ما يتبنّاه على المستوى المفهومي، مفهوم الأسطورة. فما الأسطورة؟

---

[٥٧] أبو زيد، نصر حامد. **دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة**، الرباط: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٤م، ص٣٠٦.

[٥٨] المرجع السابق، ص٣٠٨.

[٥٩] المرجع السابق، ص٧٠-٧١.

لقد تناول اللغويون والنقاد وعلماء الثقافة مصطلح الأسطورة؛ إذ أجمع هؤلاء على أنّها حديث خرافة لا أصل له، وأنّها حكاية مقدّسة مُختلَقة.

لغةً: الأسْطُورَةُ: هي الخرافة أو الحديث الملفَّقُ لا أصل له ﴿لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ (الأنفال: ٣١)؛ أي أكاذيبهم المسطورة في كتبهم.

– والأسطورة حكاية يسودُها الخيالُ وقد تبرز فيها قوى الطبيعة على شكل آلهة أو كائنات خارقة للعادة، ويشيع استعمالُها في التراث الشعبيِّ لمختلف الأمم؛ شاع استخدام الأسْطورة في الأدب الحديث رمزاً لفكرة ما.

– والأسطورة جمعها أساطير وأَسطار، وأساطير جمع أسطار؛ أي أشياء اكتتبوها كذبًا. وهو جمع أسطار كما مرَّ، وقال المبرّد: جمع أسطورة كأحاديث وأحدوثة.

– الأساطير هي الأحاديث التي تفتقر إلى النظام، وهي جمع الجمع للسطر الذي كتبه الأولون من الأباطيل والأحاديث العجيبة، وسطّر تسطيراً تعني أنه ألّف وأتى بالأساطير. والأسطورة هي الأقوال المزخرفة المنمقة، واستُخدمت كلمة الأساطير في القرآن الكريم لتعني الأحاديث المتعلقة بالقدماء ﴿لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ (الأنفال: ٣١)؛ أي ممّا سطروا من أعاجيب الأحاديث وكذبها. وفي القرآن الكريم: ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِىَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ (الفرقان: ٥). أمّا الخرافة، فهي من خرف؛ أي فسد عقله، والخرافة هي الموضوعة من حديث الليل المستملح، و(خرافة) اسم رجل من قبيلة عذرة، استهوته الجن فكان يحكي ما رآه، فكذبوه، وقالوا: (حديث خرافة)، أو(حديث مستملح كذب)."[٦٠]

والأسطورة عند النقاد: "رواية أفعال إله أو شبه إله... لتُفسِّر علاقة الإنسان بالكون، أو بنظام اجتماعي بذاته، أو عُرف بعينه، أو بيئة لها خصائص تنفرد بها."[٦١] والأساطير التي يتحدث عنها النقاد عموماً تتناول الآلهة في المفهوم الإغريقي.

أمّا عند نصر أبو زيد: فتصّور المسلمين للوح المحفوظ أسطورة، وكذلك تصّورهم للجنة والنار تصّور أسطوري. يقول أبو زيد: "وحين نصف التصّور الذي يذهب إلى أنّ

[٦٠] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، مج٧، ص١٨٢.

[٦١] الصالح، نضال. **النزوع الأسطوري في الرواية العربية**، دمشق: اتحاد الكتّاب العرب، ٢٠٠٢م، ص١.

القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف منه يُقدَّر بحجم جبل يسمى "قاف"، حين نقول إنّ هذا تصوّر أسطوري، فالوصف خاص بالتصّور الذهني مهما كانت الروايات التي تدعمه، ولا ينصرف الوصف نفسه "أسطوري" إلى القرآن الكريم ذاته."[٦٢]

إذا كان القرآن الكريم الذي يتحايل "أبو زيد" بنفي الأسطرة عنه، هو الذي يحدثنا عن اللوح المحفوظ، ويُفسِّره الرسول، ثّم بعد ذلك يجعل أبو زيد التصّور أسطوريّاً، فما هذا الفهم؟

أمّا الجنة والنار، فيقول بشأنهما: "ما زال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفي للنص، وما زال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن، والسجلات، والعقاب، التي تُدوّن فيها الأعمال. والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب، وعذاب القبر ونعيمه، ومشاهد القيامة، والسير على الصراط... إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية."[٦٣]

ولأنّ "أبو زيد" يريد أن يخفف من صدمة عدِّ اللوح المحفوظ والجنة والنار والكرسي والعرش أساطير، فهو يُبعِد ذلك عن القرآن الكريم. فالأسطورة عنده ليست في القرآن، بل في تفسير المسلمين لهذه الأشياء؛ أي إنّ النظر إلى أن الجنة والنار والبعث والحساب حقائق، ما هو إلّا أساطير اختلقها المفسّرون، ولم يُرِدْ القرآن الكريم بها ذلك. ومن هنا، فحتى لا يتشوّش إيمان الرجل؛ فإنّه يعمد إلى "أسطرتها". يقول في ذلك: "لا بدّ أن يُفهم الأمر الإلهي التكويني "كن" فهماً مجازيّاً، كما اقترحنا أن نفهم "اللوح المحفوظ" فهماً مجازيّاً؛ لأنّ الفهم الحرفي يوقعنا في إشكالات تُشوّش علينا عقيدتنا."[٦٤]

إنَّ حرص الإنسان على عقيدته أمر إيجابي، ولكن ما كتبه "أبو زيد" عن العقيدة الإسلامية، واستخدام الأساطير في تفسير بعض جوانب العقيدة يبين الخلل في فهمه

---

[٦٢] أبو زيد، **النص والسلطة والحقيقة**، مرجع سابق، ص٧٠.
[٦٣] المرجع السابق، ص١٣٥.
[٦٤] المرجع السابق، ص٧٢.

للعقيدة، والتشويش على العقيدة لا يكون من خلال الاتباع للفهم الأصيل ممثلاً في الفهم النبوي الكريم، ولكن في الابتداع والخروج على ذلك الفهم.

خاتمة:

أُعِدَّت هذه الدراسة لاختبار الفرضيات التي تختص بتفسير أفكار نصر حامد أبو زيد. وقد اعتمد الباحث على نصوص من كتب "أبو زيد" نفسه؛ وذلك لإيضاح النهج الذي سار عليه في كتبه الكثيرة. وقد رأينا مغالطات، وتناقضات، وتدليساً، ومحاولات واضحة لاستخدام لغة قد تبدو في ظاهرها لغة باحث مخلص لدينه وأمته، ولكنّ تحليل النصوص يبيّن أنّ للكاتب أهدافاً غير أهدافه المعلنة. فلم تكن أهدافه —كما ادّعى– الحوار مع الغرب، أو التثاقف، أو الاستفادة من المناهج الحديثة في النقد الأدبي، بل تطبيق أدوات ومناهج لا يعترف واضعوها بأي شيء لا يقع تحت حواسهم. فالوحي بالنسبة إليهم ليس إلّا تهويمات وأوهام في أحسن الأحوال. والرسالة ليست سوى جمع لأساطير، وتصوّرات خرافية. أمّا الله —سبحانه– فهو اختراع الضعفاء.

إنّنا ننبّه على أنّ ما قاله هؤلاء لا جديد فيه غالباً. فهو تكرار لما قاله بعض الأقدمين في الدائرة الإسلامية، الذين عُدّت أفكارهم بعيدة عن مظاهر الإجماع، أو المستشرقين. وعندما نقول "لا جديد فيه"، فلأنّ الدراسة المتأنية لما يكتبون تبين أنّهم يُغلّفون ما قاله رؤوس الإلحاد بلغة قد تبدو علمية، من خلال استخدام مصطلحات وعبارات غربية وغريبة، على الرغم من أنّنا لم نجد اتفاقاً على تلك المصطلحات المستخدمة، فضلاً عن الاتفاق على مضامينها. فكلّما جاءت موجة إلحاد لعنت أختها؛ فالتفكيكية لعنت البنيوية، والبنيوية لعنت الشكلية، وهكذا دواليك؛ لا ثبات، ولا قرار.

تؤكّد هذه الدراسة أيضاً، أنّ الضجة التي تصاحب ظهور مثل هذه المؤلفات، إنّما هي –في الغالب– مفتعلة من أولئك الكتاب؛ بحثاً عن شهرة زائفة يتلقّاها بعض المسلمين، فيكونون سبباً في شهرتها. ولو نظرنا إلى تاريخنا الإسلامي لوجدنا ما هو أدهى وأمر، ولكنّ الدين حُفظ، والأمة —بحمد الله– باقية على دين ربها، ولا يمكن لمؤلِّف أو باحث يتمسح بمسوح العلم والموضوعية أن يهز دين الله –سبحانه وتعالى–، أو أن ينال من عقيدة التوحيد.